

Gestalt und Botschaft Jesu

Einige Beobachtungen zum zweiten Teil des Werkes Joseph Ratzingers „Jesus von Nazareth“

VON WERNER LÖSER S. J.

Papst Benedikt XVI., Joseph Ratzinger, hat im Jahre 2006 einen ersten umfangreichen Band unter dem Titel „Jesus von Nazareth“ vorgelegt und darin seine Deutung der Ereignisse von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung mitgeteilt. Das Echo, das dieses Buch damals ausgelöst hat, war stark und ließ eine zwar nicht einhellige, aber doch weitgehend dankbare Zustimmung erkennen. So durfte man gespannt sein, ob J. Ratzinger seine tatsächlich einen Folgeband würde schreiben und veröffentlichten wollen und können. Ja, er hat es getan. Der Band liegt seit März 2011 vor.¹ Darin geht es nun um die Ereignisse, die mit dem Einzug in Jerusalem beginnen und schließlich mit der Auferstehung und der Himmelfahrt ihre Erfüllung und Abrundung finden. Der Verfasser lässt seine Leser und Leserinnen an seinem Blick auf diese Ereignisse teilnehmen und trägt so dazu bei, dass sich ihnen die Gestalt und die Botschaft Jesu neu erschließt. Wer immer nun dieses Buch zur Hand nimmt und sich dem öffnet, was ihm dort begegnet, wird es in persönlicher Weise tun – auf dem Hintergrund eigener Erfahrungen, eigener Hoffnungen, eigener Überzeugungen. In diesem Sinne geht es im Folgenden nicht um eine umfassende, erschöpfende Darstellung der theologischen Gedanken, die J. Ratzinger in seinem zweiten Jesusbuch dargelegt hat, sondern um einige Beobachtungen, die sich bei seiner Lektüre einstellen.

1. Die Hermeneutik des Glaubens

J. Ratzinger entfaltet seine Gedanken zur Gestalt und zur Botschaft Jesu in der Form der Auslegung biblischer Texte. In programmatischer Weise gibt er am Anfang des zweiten Teils des Jesusbuches Rechenschaft über die Weise, wie er hermeneutisch vorgeht. Da heißt es:

Die historisch-kritische Auslegung hat in 200 Jahren exegetischer Arbeit ihr Wesentliches gegeben. Wenn die wissenschaftliche Schriftauslegung sich nicht in immer neuen Hypothesen erschöpfen und theologisch belanglos werden soll, muss sie einen methodisch neuen Schritt tun und sich neu als theologische Disziplin erkennen, ohne auf ihren historischen Charakter zu verzichten. Sie muss lernen, dass die positivistische Hermeneutik, von der sie ausgeht, nicht Ausdruck der allein gültigen und endgültig zu sich selbst gekommenen Vernunft ist, sondern eine bestimmte und historisch bedingte Art von Vernünftigkeit darstellt, die der Korrektur und der Ergänzungen fähig und bedürftig ist. Sie muss erkennen, dass eine recht entfaltete Hermeneutik des Glaubens dem Text gemäß ist und sich mit einer ihrer Grenzen bewussten historischen Hermeneutik zu einem methodisch Ganzen verbinden kann.²

Was J. Ratzinger hier über seinen Umgang mit den biblischen Texten mitteilt, findet im Verlauf des Buches seine Umsetzung. Das prägt die Auswahl der Themen, das bestimmt den Blick auf die Quellen, das lässt die Akzente der Interpretation verstehen. Nun weiß und anerkennt J. Ratzinger, dass sein exegetisches Programm nicht wenige Diskussionen ausgelöst hat und nicht allgemein auf Zustimmung gestoßen ist. Darum betont er hier noch einmal die Berechtigung, ja Unentbehrlichkeit des exegetischen *Modus proce-*

¹ Ratzinger, *Joseph / Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. Br. [u. a.] 2011, ISBN 978-3-451-32999-9.

² Ebd. 11.

den di für die beiden Teile des Jesusbuches. Er nennt ihn „Hermeneutik des Glaubens“.³ Was darunter zu verstehen ist, teilt J. Ratzinger, wie schon angedeutet, in der Einleitung zum zweiten Teil des Jesusbuches in nur knapper Form mit. Von daher legt es sich nahe nachzuprüfen, ob er sich andernorts ausführlicher mit der Frage der rechten Deutung der biblischen Texte befasst hat. Ja, er hat es getan.

In einem größeren Aufsatz, der den Titel „Schriftauslegung im Widerstreit“⁴ trägt und aus dem Jahr 1989 stammt, hat J. Ratzinger sich sowohl von den Programmen einer ausschließlich historisch-kritisch vorangehenden Exegese als auch von einer fundamentalistisch-dogmatischen Auslegung der biblischen Texte distanziert. Die Bibel selbst gibt die Dimensionen ihrer sachgemäßen Auslegung vor. Diese ereignet sich im Miteinander von historischer und theologischer Sicht auf die Texte. Das macht die Eigenart der „Hermeneutik des Glaubens“ aus.

Dieses Programm der Schriftauslegung wird – so J. Ratzinger – in der Dogmatischen Konstitution „*Dei Verbum*“ des II. Vatikanischen Konzils in ihren Anliegen treffend gekennzeichnet. So kann er festhalten:

Die Konstitution über die göttliche Offenbarung hat versucht, die beiden Seiten der Interpretation, das historische ‚Erklären‘ und das ganzheitliche ‚Verstehen‘, in einen ausgewogenen Zusammenhang zu bringen. Sie hat zum einen das Recht, ja die Notwendigkeit der historischen Methode betont, die sie auf drei wesentliche Elemente zurückführt: auf das Beachten der literarischen Gattungen, auf die Erforschung des historischen (kulturellen, religiösen usw.) Umfelds und auf die Untersuchung dessen, was man ‚Sitz im Leben‘ zu nennen pflegt. Gleichzeitig hat aber das Konzilsdokument auch am theologischen Charakter der Exegese festgehalten und die Schwerpunkte der theologischen Methode in der Auslegung des Textes benannt: Die Grundvoraussetzung, auf der theologisches Verstehen der Bibel beruht, sei die Einheit der Schrift; dieser Voraussetzung entspreche als methodischer Weg die ‚*analogia fidei*‘, d. h. das Verstehen der Einzeltexte aus dem Ganzen heraus. Dazu kommen zwei weitere methodische Hinweise. Die Schrift ist eine von ihrem durchgehenden geschichtlichen Träger her, von dem einen Volk Gottes. Sie als Einheit lesen, heißt daher, sie von der Kirche als von ihrem Existenzort her lesen und den Glauben der Kirche als den eigentlichen hermeneutischen Schlüssel ansehen. Das bedeutet zum einen, dass die Tradition den Zugang zu ihr nicht verbaut, sondern öffnet; es heißt zum anderen, dass der Kirche in ihren amtlichen Organen das entscheidende Wort in der Schriftauslegung zukommt.⁵

Eine solche hermeneutische Position ruht auf grundlegenden und weitreichenden Entscheidungen auf. Eine dieser Entscheidungen betrifft die Rolle und die Reichweite des historisch-kritischen Forschens. Es ist für die christliche Theologie zweifellos unentbehrlich; denn die Texte der Bibel stammen aus konkreten geschichtlichen Situationen und sie bezeugen geschichtliche Ereignisse. Das historisch-kritische Herangehen an die Texte der Bibel zieht, wenn es als allein zuständiges verstanden und vollzogen wird, freilich auch nach sich, dass sich alles, was die Texte in Wirklichkeit meinen können, innerhalb eines geschichtlich-endlichen Horizonts ereignet. Und es gehört der Vergangenheit an und kann in die Gegenwart nur als Vergangenes hinein- und nachwirken. Die „Hermeneutik des Glaubens“ rechnet demgegenüber damit, dass es Gott gibt und er mit seiner Welt kommuniziert. Dies kommt in der Geschichte zum Tragen, von der die Bibel Zeugnis gibt. Folglich ist die Bibel auch mit den „Augen des Glaubens“ zu lesen; denn nur sie „sehen“ Gottes Wirken inmitten seiner Welt. So gehören zur „Hermeneutik des Glaubens“ eine Offenheit des Geistes und eine Bereitschaft der Sinne, das, was

³ In ausführlicher Weise hat sich Bernhard Körner mit den Weisen der Bibelauslegung bei J. Ratzinger befasst: Siehe dazu: *Ders.*, Der wirkliche Jesus, der ‚historische Jesus‘ im eigentlichen Sinne. Überlegungen zu einer Aussage im Jesus-Buch des Papstes, in: *ThPh* 86 (2011), 95–112.

⁴ *J. Ratzinger*, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: *Ders.* (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit, Freiburg i. Br. 1989, 15–44.

⁵ Ebd. 19f.

sich als Gottes Wirken und Werk präsentiert, aufzunehmen und wahr sein zu lassen. J. Ratzinger sagte es in seinem Aufsatz „Schriftauslegung im Widerstreit“ so:

Demgemäß darf der Exeget auch nicht mit einer fertigen Philosophie an die Auslegung des Textes herantreten, nicht mit dem Diktat eines sogenannten modernen oder ‚naturwissenschaftlichen‘ Weltbildes, welches festlegt, was es geben und war es nicht geben darf. Er darf nicht a priori ausschließen, dass Gott in Menschenworten als er selbst in der Welt sprechen könne; er darf nicht ausschließen, dass Gott als er selbst in der Geschichte wirken und in sie eintreten können, so unwahrscheinlich ihm dies auch erscheinen mag. Er muss bereit sein, sich vom Phänomen belehren zu lassen. Er muss bereit sein, anzunehmen, dass es dies gebe in der Geschichte: den wirklichen Anfang, der als solcher nicht dem vorher Gegebenen abgeleitet werden kann, sondern sich aus selber öffnet. Er darf auch dem Menschen nicht die Fähigkeit absprechen, über die Kategorien der reinen Vernunft hinaus hörfähig zu sein, inmunde, sich selbst in die offene und unendliche Wahrheit des Seins hinein zu übersteigen.⁶

Eine „Hermeneutik des Glaubens“ ruht auf einer Reihe von Daten auf, die in der Welt des Glaubens von grundlegender Bedeutung sind. Als Erstes ist hier zu nennen, dass vorausgesetzt ist, dass Gott ist und dass er wirkt. Ein Zweites: Wenn Gott wirkt, dann wirkt er durch sein schöpferisches Wort. Dieses Wort ruft inmitten der Welt eine lesbare Gestalt, die Geschichte seines Volkes, hervor. In aller Mannigfaltigkeit, wie sie jeder Geschichte eigen ist, kommt aber doch auch ihre Einheit zum Tragen. Wenn sich diese Geschichte in gesprochenen oder geschriebenen Zeugnissen darstellt, so sind diese Zeugnisse naturgemäß ebenfalls durch ihre innere Vielgestaltigkeit bestimmt, aber sie bilden gleichwohl letztlich einen Text, ein Buch. Dieses eine Buch ruft, wie jeder Text, als Echo eine neue Geschichte hervor – es ist die Geschichte der Gemeinschaft, die sich durch sie bestimmen lässt: Das ist die Gemeinschaft des Glaubens, das Volk Gottes. In ihm wird dann auch am zutreffendsten erlebt und erwogen, was in den Zeugnissen, aus deren Impulsen es lebt, zur Sprache kommt. Hier kommt die Kirchlichkeit des gläubigen Verstehens der biblischen Texte zum Tragen.

Damit sind einige wesentliche Aspekte genannt, die eine „Hermeneutik des Glaubens“ möglich und notwendig machen. In J. Ratzingers Theologie spielen sie eine entscheidende Rolle. Dies zeigt sich in ihrer Durchführung, wo und wie immer sie vorkommt, auch in den beiden Teilen seines Jesusbuches. Er hat sich in dem schon genannten Aufsatz ausdrücklich dazu bekannt. Da kann man beispielsweise lesen:

Die erste Voraussetzung aller Exegese ist, dass sie die Bibel als *ein* Buch nimmt. Tat sie dies, so hat sie sich schon einen Ort erwählt, der aus dem bloß literarischen nicht folgt. Sie hat diese Literatur als Produkt einer zusammenhängenden Geschichte und diese Geschichte als den eigentlichen Ort des Verstehens erkannt. Will sie Theologie sein, muss sie einen Schritt weitergehen: Sie muss anerkennen, dass der Glaube der Kirche jene Art von Sympathie ist, ohne die sich der Text nicht öffnet. Sie muss diesen Glauben als Hermeneutik, als Ort des Verstehens anerkennen, der die Bibel nicht dogmatisch vergewaltigt, sondern die einzige Möglichkeit bietet, sie sie selber sein zu lassen.⁷

J. Ratzingers Jesusbuch lässt in seinen beiden Teilen erkennen, wie fruchtbar der Doppelblick auf die biblischen Texte ist, der Blick des Historikers und der Blick des Dogmatikers; wie sachgerecht die „Hermeneutik des Glaubens“ ist, wenn es um die Gestalt Jesu von Nazareth und ihre Bezeugung in den Texten der Bibel des Alten und des Neuen Testaments geht.⁸

⁶ Ebd. 36.

⁷ Ebd. 43f.

⁸ In einer eindringlichen Weise hat über die Fragen der rechten Bibelauslegung Heinrich Schlier gehandelt und dabei Positionen bezogen, die denen J. Ratzingers der Sache nach weitgehend verwandt sind: Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?, in: *H. Schlier*, Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg i. Br. 1964, 35–62; vgl. auch *W. Löser*, Vom Geist bewegt – lebendige Schriftauslegung heute, in: *GuL* 68 (1995), 427–442.

2. Theologie der Mysterien des Lebens Jesu

Im 19. Jahrhundert, beginnend bei Friedrich Schleiermacher, und im frühen 20. Jahrhundert, endend bei zum Beispiel Adolf von Harnack, meinte man, einen Zugang zu dem Geheimnis der Person Jesu von Nazareth zu finden, indem man den Lauf seines Lebens erforschte. Albert Schweitzer fällt über diese Art theologischer Bemühung in seinem Buch „Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ (1905) das Urteil, dass dieser Weg nicht zum Erfolg führe. Er hatte Recht damit. J. Ratzinger knüpft auch in seinem zweiten Jesusbuch nicht an das Programm der Leben-Jesu-Forschung an. „Es braucht wohl nicht eigens gesagt zu werden, dass ich kein ‚Leben Jesu‘ schreiben wollte.“⁹ Er legt zwar seinen Erwägungen als Rahmen den zeitlichen Ablauf der Ereignisse auf dem Weg Jesu zugrunde, ist aber schließlich an diesen Ereignissen nur insoweit interessiert, als sie die Wege von Gottes Offenbarung und Gnadenmitteilung sind. Von daher stellt er sie in die Tradition der „Theologie der Mysterien des Lebens Jesu“, die es immer wieder gegeben hat – freilich unter sich wandelnden Vorzeichen. Eine besonders bemerkenswerte Weise der Realisierung einer Theologie der „Mysterien des Lebens Jesu“ geht auf Thomas von Aquin zurück, der sie in der „Summa theologiae“ III qq. 27–59 hinterlassen hat. In den „Quaestionen“ 46–59 handelt er nacheinander über das Leiden Jesu, seinen Kreuzestod, sein Begräbnis, über den Abstieg zu den Toten, über seine Auferweckung und schließlich über seine Erhöhung zur Rechten des Vaters. Das Interesse des Thomas richtet sich dabei darauf, die offenbarende und versöhnende Kraft dieser Mysterien zur Sprache zu bringen. Er tut es im vielfältigen Dialog mit den Texten der Bibel und den Reflexionen der Theologen der früheren Jahrhunderte. Man könnte sagen: Thomas erörtert die Mysterien des Lebens Jesu in der Weise einer dogmatisch ausgerichteten Lektüre der entsprechenden biblischen Perikopen. Wenn später – beispielsweise – ein Ludolf von Sachsen in seinem Buch „Vita Christi“ über die Mysterien des Lebens Jesu handelte, dann war ihm daran gelegen, Menschen auf den Weg der Frömmigkeit zu führen und ihnen ein Mitgehen und Mitempfinden mit Jesus nahezu legen. Die „Betrachtungen der Geheimnisse des Lebens Jesu“, die Ignatius von Loyola in den „Exercitia spiritualia“ machen lässt, haben den Sinn, dem Exerzitanten die ihm von Gott zugedachte Weise der Nachfolge Jesu nahezubringen. J. Ratzinger siedelt seine Ausführungen zu den Ereignissen auf der letzten Etappe des irdischen Weges Jesu in der Nähe der „Quaestionen“ des Thomas von Aquin an. Aber er liefert keine Kopie der Thomas-Texte, sondern stellt seine Erörterungen in den Kontext des heutigen theologischen Denkens. Er teilt mit: Nahe

an meiner Absicht liegt der Vergleich mit dem theologischen Traktat über die Geheimnisse des Lebens Jesu, dem Thomas von Aquin in seiner *Summe der Theologie* klassische Gestalt gegeben hat [...]. Wenn sich mein Buch auch in vielem mit diesem Traktat berührt, so steht es doch in einem anderen geistesgeschichtlichen Kontext ...¹⁰

Von diesen Grundentscheidungen her erschließt sich der Aufbau des zweiten Jesusbuches. Nacheinander werden die Ereignisse – die „Mysterien“ –, in denen sich Jesu Leben und Wirken erfüllt, dargelegt: der Einzug in Jerusalem, die Tempelreinigung, die eschatologische Rede, die Fußwaschung, das hohepriesterliche Beten, das letzte Abendmahl, das Beten auf dem Ölberg, der Prozess Jesu, der Tod am Kreuz, die Grablegung, schließlich die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu. Die inneren Gehalte dieser Ereignisse und ihre Heilsbedeutung für uns und „die Vielen“ zeigen sich in der Auslegung der entsprechenden biblischen Texte und vieler Zeugnisse aus der Geschichte der Kirche und der in ihr immer neu geübten Deutung der Heiligen Schrift. Wie schon der erste Teil des Jesusbuches, so gehört in diesem Sinne auch der zweite, da auch er eine „Theologie der Mysterien des Lebens Jesu“ bietet, in den Bereich der dogmatischen Theologie; denn diese vollzieht sich ja als Auslegung der Bibel im Blick auf gegenwärtige Fragen und im Gespräch mit früheren und heutigen Zeugen des Glaubens.

⁹ Ratzinger, Jesusbuch, Band 2, 12.

¹⁰ Ebd. 12 f.

3. Jesus – der neue David

Schon im ersten Teil des Jesusbuches hatte J. Ratzinger den Weg und das Werk Jesu ausdrücklich in eine israel-bezogene Perspektive gestellt. Jesus wurde dort vorwiegend als „der neue Mose“ gezeichnet. Es kam J. Ratzinger dort darauf an herauszustellen, dass sich in dem, was Jesus getan und was er gesprochen hat, Erfahrungen und Erwartungen, Hoffnungen und Verheißungen Israels erfüllten und verwirklichten. Diese Linie findet im zweiten Teil des Jesusbuches ihre Fortsetzung und Vertiefung. Jesus hat auch auf dem Weg seines Leidens und Sterbens übernommen, was in Gottes erwähltem Volk Israel schon gelebt worden war. J. Ratzinger bringt dies in immer neuen Variationen in fast allen Kapiteln seines Buches zur Sprache. Wie er dabei vorgeht und was ihm dabei wichtig ist, lässt sich schon im ersten Abschnitt, der den Blick auf Jesu Einzug in Jerusalem richtet, erkennen. Darum soll dieser Text – stellvertretend – in Kürze vorgestellt und ausgewertet werden. Das zentrale Motiv lautet: Jesus ist der neue David, der erwartete und nun gekommene Messias, der den Menschen nicht gewalttätig, sondern sanftmütig begegnet und schließlich als der Gekreuzigte das messianische Reich errichtet, das in Gottes messianischem Volk hervortritt. Sofern der David des Alten Bundes nicht nur als König Israels in Erinnerung geblieben ist, sondern auch als der erste Beter der Psalmen, verkörperte Jesus David immer auch darin, dass er, der neue Messias, sein Werk von seinem Gebet getragen sein ließ. Beide Blicke auf den David des Alten Bundes und den neuen David, der Jesus war, sind in J. Ratzingers zweitem Jesusbuch von erstrangiger Bedeutung.

An den Einzug Jesu in Jerusalem erinnern die drei synoptischen Evangelien ebenso wie das Johannesevangelium – in Mt 21, 1–9; Mk 11, 1–10; Lk 19, 28–40; Joh 12, 12–19. Zwischen diesen Berichten gibt es geringfügige Unterschiede; aber die wesentlichen Aussagen stimmen miteinander überein. J. Ratzinger betont gleich zu Beginn, dass dem Aufstieg vom See Genezareth nach Jerusalem, wo sich der Tempel befand, ein innerer Aufstieg entsprach – der Aufstieg Jesu bis zur Hingabe des Lebens am Kreuz. Er schreibt:

Letztes Ziel dieses ‚Aufstiegs‘ Jesu ist seine Hingabe am Kreuz, die die alten Opfer ablöst; es ist der Aufstieg, den der Hebräer-Brief schildert als Hinaufgehen zu dem nicht mehr von Menschenhand gemachten Zelt, das heißt in den Himmel selbst, vor Gottes Angesicht. Dieser Aufstieg vor Gottes eigenes Angesicht führt über das Kreuz – es ist der Aufstieg zur ‚Liebe bis ans Ende‘ (vgl. Joh 13,1), die der eigentliche Gottesberg ist.¹¹

Dass der Weg nach Jerusalem der Weg des neuen David war, kündigt sich schon vor dem Erreichen der Stadt Jerusalem an. Ein blinder Bettler namens Bartimäus wandte sich an Jesus und rief: „Sohn Davids, Jesus, hab Erbarmen mit mir!“ (Mk 10,47). Jesus heilte ihn, und Bartimäus folgte ihm fortan. Andere schlossen sich ihm an. So erwies sich der Weg nach Jerusalem als der Zug des Sohnes Davids. Würde er dort das Reich Davids wiederherstellen und sich so als der erwartete Messias erweisen? Als Jesus sich Jerusalem näherte, ließ er zwei Jünger einen Esel herbeiholen. Auf ihm sitzend zog er dann in die Stadt Jerusalem ein. Die Menschen jubelten ihm mit dem messianischen, aus Ps 118 stammenden Ruf „Hosanna“ zu. In alldem erfüllte sich die Verheißung, an die Mt und Joh ausdrücklich erinnern und die in Sach 9,9 steht: „Sagt der Tochter Zion: Siehe: dein König kommt zu dir. Er ist sanftmütig, und er reitet auf einer Eselin – auf einem Fohlen, dem Jungen eines Lasttiers.“ Ja, Jesus offenbart sich in all dem als der neue David, der erwartete Messias, für den es kennzeichnend ist, dass er aus dem Geist der Seligpreisungen der Bergpredigt lebt und wirkt. „Er ist ein König, der die Kriegsbogen zerbricht, ein König des Friedens und ein König der Einfachheit, ein König der Armen“¹², – so betont J. Ratzinger. Er fasst zusammen:

Jesus erhebt in der Tat einen königlichen Anspruch. Er will seinen Weg und sein Tun von den Verheißungen des Alten Testaments her verstanden wissen, die in ihm Wirklichkeit werden. Das Alte Testament spricht von ihm – und umgekehrt: Er handelt

¹¹ Ebd. 16 f.

¹² Ebd. 19.

und lebt im Wort Gottes, nicht aus eigenen Programmen und Wünschen heraus. Sein Anspruch gründet im Gehorsam gegenüber dem Auftrag seines Vaters. Sein Weg ist ein Weg im Innern von Gottes Wort.¹³

Jesus erwies sich als der neue David auch darin, dass er seinen Weg, auch seinen Weg über die Jerusalemer Stationen bis zur Kreuzigung, im Sinne der Psalmen, die er betete, gestaltete und deutete. Die Psalmen betend wurde er zum leidenden und dann gekreuzigten Messias. J. Ratzinger geht davon aus, dass Jesus nach seinem letzten Mahl mit den Jüngern einige Psalmen des Hallel – Ps 113–118 und Ps 136 – gesungen hat. In ihnen wird für die Befreiung Israels gedankt und um Hilfe in allen Bedrängnissen gebetet. Später wendet sich der gekreuzigte Jesus bittend und klagend an den Vater. Er tat es in den Worten des Ps 22. Mit lauter Stimme rief er: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ J. Ratzinger führt dazu aus:

Es ist nicht irgendein Verlassenheitsschrei. Jesus betet den großen Psalm des leidenden Israel und nimmt so die ganze Drangsal nicht nur Israels, sondern aller an der Verborgenheit Gottes leidenden Menschen dieser Welt in sich hinein. Er trägt den Notschrei der Welt, die von der Abwesenheit Gottes gepeinigt ist, vor das Herz Gottes selber hin. Er identifiziert sich mit dem leidenden Israel, mit der unter dem Gottesdunkel leidenden Menschheit, nimmt ihr Schreien, ihre Not, ihre ganze Hilflosigkeit in sich hinein und verwandelt sie damit zugleich. Psalm 22 durchzieht ... die Passionsgeschichte und reicht über sie hinaus. Die öffentliche Demütigung, der Hohn und das Kopfschütteln der Spötter, die Schmerzen, der entsetzliche Durst, das Durchbohren der Hände und Füße, das Verlosen der Kleider – die ganze Passion ist in dem Psalm gleichsam vorab geschildert. Indem Jesus die Anfangsworte des Psalms spricht, ist letztlich jedoch schon das Ganze dieses großen Gebets gegenwärtig – auch die Gewissheit der Erhörung, die sich zeigen wird in der Auferstehung, im Werden der ‚großen Gemeinde‘ und in der Sättigung der Armen.¹⁴

Jesus erweist und bewährt sich als der neue und letzte David und so als der Messias, indem er den Weg und das Werk seines Lebens am Kreuz und zum Vater betend zusammenfasst und vollendet: „Er wandelt seinen gewaltsamen Tod in einen freien Akt der Hingabe seiner selbst für die anderen und an die anderen um.“¹⁵

4. Jesus und der Tempel

Ein im zweiten Teil des Jesusbuches besonders stark und durchgängig entwickeltes Thema gilt dem Tempel, dem Tempel auf dem Jerusalemer Tempelberg einerseits und dem Tempel, der Jesus selbst zu sein beansprucht, andererseits. In der Darlegung dieses Themas kommt noch einmal zum Ausdruck, dass J. Ratzinger die Gestalt und die Botschaft Jesu von Nazareth innerhalb einer israelbezogenen christlichen Theologie erschließt. Da dieses Motiv durch das ganze Buch hindurch beherrschend ist, sei es hier eigens aufgegriffen.

Auf den Einzug Jesu in Jerusalem folgt der Gang zum Tempel, dem für Israel und den Vollzug seines Glaubens wichtigsten Ort. Dort sammeln sich die gläubigen Juden, dort werden seit eh und je die Opfer des Lobes und der Sühne dargebracht. Bald nach dem Einzug Jesu in Jerusalem kam es auf dem Tempelberg zu einem Ereignis, das viel Aufsehen erregte: die Tempelreinigung durch Jesus. Alle vier Evangelien berichten darüber. J. Ratzinger kommt im zweiten Teil seines Jesusbuches immer wieder auf dieses Ereignis zu sprechen. Was hat Jesus getan, als er die Händler und die Wechsler mit einer Geißel aus Stricken aus dem Tempel vertrieb? J. Ratzinger hält zwei gängige Deutungen dieser Aktion für nicht genügend. Die eine meint, Jesus habe dazu beitragen wollen, dass eine

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. 237 f.

¹⁵ Ebd. 151.

des Tempels würdige Ordnung, die durch das Treiben der Händler und Wechsler gestört wurde, wiederhergestellt würde. Sie schließt ein, dass Jesus die überlieferte Auffassung von der Bedeutung des Tempels anerkannt und nicht für abgetan gehalten habe. Die zweite Deutung, mit der man sich gelegentlich dem Sinn der Tempelreinigungsaktion Jesu zu nähern versucht, geht davon aus, dass Jesus zu politisch-aufklärerischen Kreisen gehört habe und aus zelotischen Motiven den Akt der Tempelreinigung vollzogen habe. Eine dritte Deutung des Ereignisses auf dem Tempelberg ergibt sich aus einigen in den Evangelien aufbewahrten Textmotiven, und J. Ratzinger macht sie sich zu eigen.

Ein erstes Motiv findet sich bei Mk 11, 17. Der Text lautet:

Er belehrte sie und sagte: Heißt es nicht in der Schrift: ‚Mein Haus soll ein Haus des Gebetes sein für alle Völker‘? Ihr aber habt daraus eine Räuberhöhle gemacht.

In diesem Wort kommt zur Sprache, dass der Tempel, konkret: der Vorhof des Tempels, für die Völker bereitgehalten werden sollte, wenn sie herbeiströmen, um den wahren Gott zu verehren und die Gaben seiner Nähe entgegenzunehmen. J. Ratzinger schreibt:

Die Aktion Jesu unterstreicht diese innere Offenheit der Erwartung, die im Glauben Israels lebte. Auch wenn Jesus sein eigenes Wirken bewusst auf Israel beschränkt, ist ihm immer die universalistische Tendenz zu eigen, Israel so zu öffnen, dass alle in seinem Gott den einen gemeinsamen Gott der ganzen Welt erkennen können.¹⁶

J. Ratzinger wertet sodann ein im Johannesevangelium (2, 18–21) sich findendes Wort Jesu aus. Es lautet:

Reißt diesen Tempel nieder, in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten. Da sagten die Juden: Sechsvierzig Jahre wurde an diesem Tempel gebaut, und du willst ihn in drei Tagen wieder aufrichten? Er aber meinte den Tempel seines Leibes.

Dieses Wort Jesu lässt daran denken, dass der Tempel aus Stein, der auf dem Tempelberg in Jerusalem steht und in dem die Juden Gott in Gebeten verehren und sich ihm in Opfern darbringen, seine Bedeutung, ja seinen Bestand verlieren wird. Und dann tritt Jesus selbst an seine Stelle. Er selbst ist dann als der Gekreuzigte und Auferstandene Herr die Mitte alles Beten und Opfern, und Menschen sind eingeladen, sich ihm anzuschließen und so Gott „im Geist und in der Wahrheit“ nahe zu sein.

Dieser sich in der Tempelreinigung anzeigende Anspruch Jesu stieß auf den Widerstand der Tempelaristokratie, die fortan seinen Tod am Kreuz forderte, ja in die Wege leitete. Aber gerade darin, dass er schließlich geschieht, bewahrheitet sich das Wort, das Jesus gesprochen hatte. J. Ratzinger fasst zusammen:

Die Ablehnung Jesu, seine Kreuzigung, bedeutet zugleich das Ende dieses Tempels. Die Zeit des Tempels ist vorbei. Ein neuer Kult kommt in einem nicht von Menschen gebauten Tempel. Dieser Tempel ist sein Leib – der Auferstandene, der die Völker sammelt und im Sakrament seines Leibes und Blutes eint. Er selbst ist der neue Tempel der Menschheit. Die Kreuzigung Jesu ist zugleich das Abbrechen des alten Tempels. Mit seiner Auferstehung beginnt eine neue Weise, Gott zu verehren, nicht mehr auf diesem oder jenem Berg, sondern ‚in Geist und Wahrheit‘ (Joh 4, 23).

Was sich so auf dem Tempelberg ereignete, wurde zum Anlass für die Verfolgung, ja Hinrichtung Jesu. Im Markusevangelium ist es gesagt: „Die Hohenpriester und die Schriftgelehrten hörten davon und suchten nach einer Möglichkeit, ihn umzubringen“ (Mk 11,18).

Die beiden in den Evangelien festgehaltenen Motive gehören zuinnerst zusammen: Da Jesus am Kreuz dadurch zum wahren Opfer wurde, dass er, der Gottesknecht, dessen Sendung schon in Jes 53 angedeutet worden war, im Tempel seines Leibes unter Gebet und Flehen sein Leben „für die Vielen hingab“, da öffneten sich die Tore Israels für die Völker. Sie durften nun zu dem wahren Tempel, der Jesus in Person war, hinzutreten und sich der Nähe und der Liebe des wahren Gottes erfreuen. Dies ist die wahre

¹⁶ Ebd. 32.

Geburtsstunde des messianischen Gottesvolkes, der Kirche. Durch den Glauben und die Taufe schließen sich die Menschen zusammen und Jesus, dem auferstandenen Herrn, dem wahren Tempel Gottes, an. So erfüllte sich in ganz neuer und für die Menschen aller Räume und Zeiten offenen Weise, was Israel mit seinem Tempel in Jerusalem und den Opfern, die dort dargebracht wurden, im Sinn gehabt hatte.

5. Jesus und die Völker

Israel durfte sich seit jeher als Gottes erwähltes Volk verstehen, als sein Eigentum. Die Gaben, die Gott ihm gewährte – das Kennen seines Namens, die Weisungen zum Leben –, gehörten ihm. Und die Völker? Nach Gottes Willen sollten sie zum Berg Zion kommen, zu Gottes Volk hinzutreten und an dem Anteil gewinnen, was ihm anvertraut war. Als Jesus als sein Messias in sein Volk kam, da hätten sich die Völker Israel anschließen können, sofern es Jesus als seinen Messias erkannt und anerkannt hätte. Doch anderes ereignete sich: „Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf“ (Joh 1,11). So hatte er seinen Weg inmitten seines Volkes im Zeichen des jesajanischen Gottesknechts zu gehen – sein Leben schließlich hingebend für das Volk, in das hinein er gesandt war. Und doch war es Jesus gleichzeitig bewusst, dass das, was er lebte und wirkte, schließlich den Menschen aus allen Völkern zugute kommen sollte. Er rechnete mit einer „Zeit der Heiden“. J. Ratzinger erinnert an entsprechende Aussagen Jesu, die in seine „eschatologische Rede“ eingewoben sind. Bei Matthäus findet sich der Satz: „Dieses Evangelium vom Reich wird auf der ganzen Welt verkündet werden, damit alle Völker es hören; dann erst kommt das Ende“ (Mt 24,14). Eine ähnliche Aussage ist bei Markus überliefert: „Vor dem Ende aber muss allen Völkern das Evangelium verkündet werden“ (Mk 13,10). Lukas weiß von der bevorstehenden Zerstörung Jerusalems, aber doch auch von den „Zeiten der Heiden“: „Jerusalem wird von den Heiden zertreten werden, bis die Zeiten der Heiden sich erfüllen“ (Lk 21,24). J. Ratzinger fasst die Aussagen der Synoptiker zusammen:

Inhaltlich wird sichtbar, dass alle drei Synoptiker von einer Zeit der Heiden wissen: Das Ende der Zeiten kann erst kommen, wenn das Evangelium zu allen Völkern getragen ist. Die Zeit der Heiden – die Zeit der Kirche aus den Völkern der Welt – ist ... gemeinsames Überlieferungsgut aller Evangelien.¹⁷

Wenn später Paulus auf Reisen geht, so tut er es, um den Völkern das Evangelium zu bringen, damit sie sich Israel anschließen – wie es vor allem in Röm 9–11 dargelegt wird. Die Ankündigung der Zeit der Heiden und der darin enthaltene Auftrag ist ein Kernstück der eschatologischen Botschaft Jesu. Der besondere Auftrag zur Heidenmission, den Paulus vom Auferstandenen empfangen hat, ist fest verankert in der Botschaft, die Jesus vor seinem Leiden seinen Jüngern übergab. Die Zeit der Heiden – ‚die Zeit der Kirche‘ – „... stellt ein wesentliches Element der eschatologischen Botschaft Jesu dar.“¹⁸

Als Jesus beim letzten Abendmahl von seinem Leib, der „für euch hingegeben wird“, und von seinem Blut, das „für viele vergossen wird“, sprach, da stellte er sich noch einmal auf den Weg des jesajanischen Gottesknechts. J. Ratzinger geht, mit den meisten neueren Bibelexegeten, davon aus, dass er mit den „Vielen“ das Volk Israel, in das er gekommen war, das ihn aber als seinen Messias nicht aufgenommen hatte, im Sinn hatte. Ihm sollte angesichts des ihm durch es bereiteten gewaltsamen Todes Vergebung und Versöhnung zuteil werden. Deswegen lautete sein Gebet am Kreuz „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“ Nach Ostern konnte die christliche Gemeinde dann erfassen, dass der Horizont der Wirksamkeit und Fruchtbarkeit des Lebens und Sterbens Jesu auf „alle“, also auf „die Völker“, offen war. Sie griff dabei auf, was sich in der „eschatologischen Rede“ Jesu schon angezeigt hatte. Die Öffnung ins Universale war, so erkannte sie, Jesus nicht nur nicht fremd gewesen, sondern hatte zu dem Horizont,

¹⁷ Ebd. 58.

¹⁸ Ebd. 61.

auf den hin er immer gedacht und gehandelt hatte, gehört. So kann dann beispielsweise in 1 Tim 2,6 von dem „einen Mittler zwischen Gott und den Menschen“ die Rede sein, „der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle“. J. Ratzinger fasst zusammen:

Jesu Tod gilt Juden und Heiden, der Menschheit im Ganzen. Wenn mit ‚viele‘ bei Jesaja wesentlich die Gesamtheit Israels gemeint sein mochte, so wird in der gläubigen Antwort der Kirche auf Jesu neuen Gebrauch des Wortes immer mehr sichtbar, dass er in der Tat für alle gestorben ist.¹⁹

So hat sich in Jesu Leben und Sterben die Kirche aus Juden und Heiden ergeben.

6. Jesu Gebet für die Einheit der Seinen

Nach dem Johannesevangelium hat Jesus das „Hohepriesterliche Gebet“ gesprochen. Wie J. Ratzinger betont, gibt Jesus seinem Weg bis ans Kreuz seinen inneren Sinn durch sein Beten. Das „Hohepriesterliche Gebet“ lässt ahnen, in welchen Anliegen sich Jesu Beten bewegte. Er, der betend zum leibhaftigen Tempel und zum Priester des neuen Bundes wurde, hat auch für das Werk gebetet, das die Frucht seines Lebens und Sterbens sein sollte: die Kirche. Dabei lag ihm deren innere Einheit besonders am Herzen. Das Johannesevangelium überliefert Jesu Gebetsworte: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,22f.). Und „Sie sollen eins sein, wie wir eins sind ... Sie sollen vollendet sein in der Einheit, damit die Welt erkennt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,21f.). Aus diesen Gebetsbitten lässt sich erkennen, was die Einheit unter den Jüngern Jesu vor allem kennzeichnen soll: Es soll eine Einheit im Glauben daran sein, dass Jesus der von Gott Gesandte ist. Das Gesandtsein Jesu findet nach Ostern und im Raum der Kirche seine Fortsetzung in der Sendung der Jünger Jesu: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh 20,21). J. Ratzinger fasst dies so zusammen: „Für die Jüngergemeinschaft aller Zeiten muss es kennzeichnend sein, dass sie im Gesandtsein von Jesus her steht.“²⁰

Die Linien solchen Stehens in der Sendung haben in der späteren Kirche die Form der „apostolischen Nachfolge“ gefunden. Sie hat darin ihren Sinn, dass sie erfahrbar werden lässt, dass die Einheit in der Kirche eine konkret verfasste und darum fassbare, also „sichtbare“ ist. Die frühe Kirche hat über das Einheitsselement der „apostolischen Sukzession“ hinaus noch zwei weitere einheitsbewahrende Größen formuliert: zum einen die „Glaubensregel“, in der der Glaube an den dreieinen Gott und sein Werk zusammengefasst ist, zum anderen der feste Kanon der Schriften, die in der Bibel zusammengestellt sind.

Diese drei Faktoren gewährleisten den konkreten Raum der Kirche, innerhalb dessen die der Bibel eigene Botschaft, die eine Glaubensbotschaft ist, sich darstellen und die Einheit der Gläubigen formen kann. Damit sind die Bedingungen gegeben, unter denen auch die biblische „Hermeneutik des Glaubens“, die die beiden Jesusbücher J. Ratzingers grundlegend bestimmt, wirksam zum Zuge kommen kann. J. Ratzinger bündelt seine Überlegungen so:

Zusammen mit der ‚apostolischen Nachfolge‘ hat die Alte Kirche zwei weitere Grundelemente für ihre Einheit gefunden (nicht erfunden!): den Kanon der Schrift und die sogenannte Glaubensregel. Mit dieser ist eine sprachlich nicht im Einzelnen festgelegte kurze Summe der wesentlichen Glaubensinhalte gemeint, die in den verschiedenen Taufbekenntnissen der frühen Kirche eine liturgisch geformte Gestalt gefunden hat. Diese Glaubensregel bzw. das Glaubensbekenntnis bildet die eigentliche ‚Hermeneutik‘ der Schrift, den aus ihr selbst gewonnenen Schlüssel, um sie ihrem Geist gemäß auszulegen.²¹

¹⁹ Ebd. 157 f.

²⁰ Ebd. 116.

²¹ Ebd. 116 f.

Die Kirche soll nach dem Willen Jesu auch durch eine sichtbare Einheit gekennzeichnet sein. Die geschichtliche Wirklichkeit steht dazu in Spannung. Die Einheit der Kirche ist vielfach verletzt. So vermag sie nur gebrochen für das Evangelium vor der Welt Zeugnis abzulegen. So bleibt die Aufgabe aktuell, sich um die Heilung der Wunden der Kirche zu bemühen. J. Ratzinger möchte mit dem zweiten Teil seines Jesusbuches sicherlich auch dazu seinen Beitrag leisten. In auffallend deutlicher Weise lässt er evangelische Autoren zu Wort kommen, wo immer es sich thematisch ergibt. Rudolf Bultmann, Joachim Jeremias, Peter Stuhlmacher, Martin Hengel u. a. werden zitiert. Was J. Ratzinger in der Einleitung und im Rückblick auf den ersten Teil seines Jesusbuches ausführt, gilt in entsprechender Weise auch für den zweiten Teil:

Eine Freude ist es für mich [...], dass das Buch inzwischen sozusagen einen ökumenischen Bruder bekommen hat in dem umfänglichen Werk *Jesus* (2008) des evangelischen Theologen Joachim Ringleben. Wer die beiden Bücher liest, wird einerseits den großen Unterschied der Denkformen und der prägenden theologischen Ansätze sehen, in denen sich die unterschiedliche konfessionelle Herkunft der beiden Autoren konkret ausdrückt. Aber zugleich erscheint die tiefe Einheit im wesentlichen Verständnis der Person Jesu und seiner Botschaft. In unterschiedlichen theologischen Ansätzen wirkt der gleiche Glaube, findet Begegnung mit demselben Herrn Jesus statt. Ich hoffe, dass beide Bücher in ihrer Unterschiedlichkeit und in ihrer wesentlichen Gemeinsamkeit ein ökumenisches Zeugnis sein können, das in dieser Stunde auf seine Weise dem grundlegend gemeinsamen Auftrag der Christen dient.²²

J. Ratzinger lässt durch die Abfassung und Veröffentlichung der beiden Teile seines Jesusbuches viele Menschen an seiner Sicht auf die Gestalt Jesu von Nazareth teilhaben. So lenkt er ihren Blick auf die Mitte der Kirche und ihres Glaubens. Dort entspringt sie auch in ihrer ursprünglichen Einheit. Und nur von daher wird sie auch ihre sichtbare Einheit unter den heutigen und künftigen Bedingungen wiedererlangen. In diesem Sinne ist das Jesus-Doppelbuch als solches ein bedeutsamer Beitrag zum ökumenischen Gespräch.

7. Der Bund als Sinn der Schöpfung

J. Ratzinger stellt seine Aussagen über Jesus von Nazareth in den denkbar weitesten Rahmen und berührt dabei die Frage nach dem Sinn, den Gott seiner Schöpfung zugeordnet hat. Die Antwort lautet: „... die innerste Absicht der Schöpfung als Ganzer ist: einen Raum der Antwort auf Gottes Liebe, auf seinen heiligen Willen zu schaffen“²³. Derartiges zu sagen ermächtigt uns die Botschaft des Glaubens. Aber es lässt sich doch auch vernünftig nach- und mitvollziehen. Wer ernsthaft mit Gott als dem Schöpfer der Welt und seiner selbst rechnet, wird sich auch die Frage stellen, aus welchem Grund Gott denn eine Welt erschaffen und sich gegenübergestellt haben könnte. Wäre es vernünftig zu sagen, er habe es aus willkürlicher Laune heraus getan? Nein. Wäre es vernünftig zu sagen, er habe es tun müssen, so wie die Sonne, ob sie es will oder nicht, einen Hof von Licht und Wärme um sich herum verbreitet? Nein. Es bleibt also nur, dass er es so konnte und in göttlicher Freiheit wollte. Das einzige Motiv, aus dem heraus er es tatsächlich getan haben kann, lautet: Er wollte in Freiheit, ja aus Liebe das Andere seiner selbst vor sich, bei sich, haben, um mit ihm zu kommunizieren. So hat er die Welt geschaffen, damit es schließlich in ihr den Menschen gebe, mit dem solches Kommunizieren möglich ist. Das heißt: Er wollte mit ihnen in einem Bund leben.

Nach J. Ratzinger hat das jüdische Versöhnungsfest den Sinn, an diese Dimension der Wirklichkeit der Schöpfung und des von Gott erwählten Volkes Israel dankbar zu erinnern und in sie zurückzukehren, wenn es zur Verletzung der Bundestreue gekommen war. Und Jesu Gang bis ans Kreuz hat, wie das Hohepriesterliche Gebet erkennen lässt,

²² Ebd. 10.

²³ Ebd. 96.

den Sinn, den Menschen den Weg in den Bund Gottes mit seiner Welt, ja in den Neuen Bund erneut zu bahnen und zu öffnen. J. Ratzinger sagt es so:

Nach rabbinischer Theologie geht [...] die Idee des Bundes, die Idee, ein heiliges Volk als Gegenüber zu Gott und in Einheit mit ihm zu schaffen, der Idee der Welterschöpfung voraus, ist ihr innerer Grund. Der Kosmos wird geschaffen, nicht damit es vielerlei Gestirne und Dinge gebe, sondern damit ein Raum sei für den ‚Bund‘, für das Ja der Liebe zwischen Gott und dem ihm antwortenden Menschen. Das Versöhnungsfest stellt diese Harmonie, diesen immer wieder durch die Sünde gestörten Weltsinn je wieder her ... Das Hohepriesterliche Gebet Jesu ist Vollzug des Versöhnungstages, das gleichsam für immer zugängliche Versöhnungsfest Gottes mit den Menschen.²⁴

Das Hohepriesterliche Gebet Jesu gehört aufs Engste mit seiner Hingabe des Lebens zusammen; es macht die Innenseite der Ereignisse in Jerusalem und auf Golgotha aus. Im Leben der Kirche sowie in der Verkündigung des Evangeliums und der Feier der Sakramente teilt sich die Frucht des versöhnenden Handelns Jesu den Menschen aller Räume und Zeiten mit, so sie sich im Glauben dafür öffnen.

8. Zusammenfassung

Viele Linien führen, so lässt der zweite Teil des Jesusbuches J. Ratzingers erkennen, auf den Tod Jesu am Kreuz und auf seine Auferstehung zu oder gehen von dort aus. Wie der christliche Glaube er- und bekennt, ist das *triduum paschale* der Wende- und Mittelpunkt der Geschichte der Welt und der Menschheit. Am 21. August 2005 hat Papst Benedikt XVI. bei der großen Eucharistiefeier auf dem Marienfeld in Köln zum Abschluss des Weltjugendtages eine Predigt gehalten, in der er auch folgende Sätze sprach:

Indem er [Jesus im Abendmahlssaal; W. L.] Brot zu seinem Leib und Wein zu seinem Blut macht und austeilte, nimmt er seinen Tod vorweg, nimmt er ihn von innen her an und verwandelt ihn in eine Tat der Liebe. Was von außen her brutale Gewalt ist – die Kreuzigung –, wird von innen her ein Akt der Liebe, die sich selber schenkt, ganz und gar. Dies ist die eigentliche Wandlung, die im Abendmahlssaal geschah und die dazu bestimmt war, einen Prozess der Verwandlungen in Gang zu bringen, dessen letztes Ziel die Verwandlung der Welt dahin ist, dass Gott alles in allem sei [vgl. 1 Kor 15, 28]. Alle Menschen warten immer schon irgendwie in ihrem Herzen auf eine Veränderung und Verwandlung der Welt. Dies nun ist der zentrale Verwandlungsakt, der allein wirklich die Welt erneuern kann: Gewalt wird in Liebe umgewandelt und so Tod in Leben. Weil er den Tod in Liebe umformt, darum ist der Tod als solcher schon von innen her überwunden und Auferstehung schon in ihm da. Der Tod ist gleichsam von innen verwundet und kann nicht mehr das letzte Wort sein. Das ist sozusagen die Kernspaltung im Innersten des Seins – der Sieg der Liebe über den Hass, der Sieg der Liebe über den Tod. Nur von dieser innersten Explosion des Guten her, die das Böse überwindet, kann dann die Kette der Verwandlungen ausgehen, die allmählich die Welt umformt. Alle anderen Veränderungen bleiben oberflächlich und retten nicht. Darum sprechen wir von Erlösung: Das zuinnerst Notwendige ist geschehen, und wir können in diesen Vorgang hineintreten.

Man kann diese Sätze als die Mitte des Denkens und Sprechens J. Ratzingers verstehen. Und das Jesusbuch ist, zumal in seinem zweiten Teil, eine breit entfaltete Meditation dieser Botschaft. Darauf in vielen Variationen hingewiesen zu werden, erlebt der Leser dieses Buches, das J. Ratzinger, Papst Benedikt XVI., den Christen, ja allen Menschen geschenkt hat. Im vorliegenden Beitrag galt es, lediglich auf das eine oder andere Motiv hinzuweisen, das in seine Ausführungen eingewoben ist.

²⁴ Ebd. 96 f.